John F. CROSBY

DIALEKTYKA AUTONOMII I TEONOMII W OSOBIE LUDZKIEJ

Niezaprzeczalnym faktem naszego moralnego i religijnego doświadczenia jest, iż – zrozumiawszy istotę wewnętrznego związania sumienia – rozumiem zarazem, że Boży imperatyw nie ma nic z przymusu, lecz raczej poddaje mnie Bogu w taki sposób, że ożywia mnie jako osobę.

Zamiarem moim jest pokazać, że osoba ludzka posiada bardzo realną autonomię, czyli podmiotowość, lecz i nie mniej realną przygodność, i że te czynniki, chociaż zdają się wzajemnie wykluczać, faktycznie wyjaśniają się wzajemnie. Szczególnie chciałbym pokazać, jak przygodność osoby ludzkiej, a zwłaszcza jej tak zwana teonomia, to jest jej egzystowanie przez Boga, nie zagraża, lecz raczej chroni autonomię, czyli podmiotowość osoby ludzkiej.

1. AUTONOMIA, CZYLI PODMIOTOWOŚĆ

Od filozofii średniowiecznej otrzymaliśmy aksjomat: „persona est sui iuris et alteri incommunicabilis", który zgodnie z jego filozoficznym znaczeniem moglibyśmy przetłumaczyć niejako w ten sposób: „osoba posiada byt w sobie, niepodzielny z żadnym innym bytem". Spróbujmy zrozumieć tę definicję osoby ludzkiej, znajdziemy ją bowiem o tyle słuszną, o ile jest ona definicją poprawnie rozumianej autonomii osoby ludzkiej. Proponujemy próbować ją rozumieć najpierw na sposób obiektywistyczny, a dopiero później subiektywistyczny.

1.1. OBIEKTYWISTYCZNE PODEJŚCIE DO AUTONOMII

Dostrzegamy, co oznacza mówienie o osobie ludzkiej, że jest sui iuris, jeśli weźmiemy pod uwagę, w jaki sposób osoba ludzka może zostać pogwałcona.

Dlaczego osoba ludzka jest zdegradowana właśnie jako osoba w przypadku używania jej jako niewolnika? Ponieważ człowiek w tej mierze, w jakiej jest osobą, należy do siebie samego, podczas gdy w tej mierze, w jakiej jest niewolnikiem, należy do swego pana. Jedna relacja przynależności stoi w sprzeczności do drugiej. Jako osoba należy do siebie, jako niewolnik zaś do innego. Niewolnictwo zadaje gwałt temu, kto będąc osobą, jest sui iuris i kto ostatecznie jest alteri incommunicabilis.

Dalej, dlaczego osoba ludzka jest zdegradowana właśnie jako osoba przez traktowanie jej jako jedynie części pewnej całości, takiej jak np. państwo? Ponieważ jako osoba należy do siebie w tak mocnym sensie, że opiera się wchłonięciu przez całość jako jej część, która nie ma innej racji bytu, jak służyć budowie całości. To, co jest jedynie częścią, tkwi w całości, lecz osoba tkwi w sobie samej. Część istnieje ze względu na całość, osoba zaś w pewnym sensie istnieje ze względu na siebie samą. Oczywiście, osoba ludzka może wchodzić we wszelkiego rodzaju całości, włącznie ze wspólnotami, i być ich członkiem, lecz nigdy nie na sposób części; musi należeć w sposób odpowiadający faktowi tego, że jest sui iuris et alteri incommunicabilis. Dlaczego osoba ludzka jest zdegradowana właśnie jako osoba przez traktowanie jej jako jedynie egzemplarza czegoś, jako np. egzemplarza męskości lub kobiecości? Ponieważ egzemplarz nie istnieje ze względu na siebie samego, lecz ze względu na to, czego jest egzemplarzem. Również z tego powodu: ponieważ egzemplarz zawsze daje się zastąpić innym równie dobrym egzemplarzem. Na przykład, jeśli książka zostaje opublikowana w wielkim nakładzie, każdy jej egzemplarz daje się zastąpić innym równie dobrym egzemplarzem; jeśli zgubię jeden z nich, mogę go zastąpić jakimkolwiek innym. Lecz osób nie wolno zastępować w ten sposób, przedział dzielący jedną osobę od drugiej nie może w ten sposób ulec osłabieniu. Wydaje się, że im bardziej osoba jest poznana i kochana, tym bardziej rozumie się jej niezastępowalność. Ktokolwiek wyraża swoją miłość, mówiąc: „Jak dobrze, że jesteś!", nie ma na myśli, „Jak dobrze, że ktoś podobny do ciebie istnieje", lecz raczej, „Jak dobrze, że ty istniejesz – ty w całej swojej nieprzekazywalnej podmiotowości – ty, a nie nikt inny!"

Streszczając możemy powiedzieć: osoba tkwi w samej sobie i tak bytuje w jedynej podmiotowości, skutkiem czego ostro odróżnia się od czegokolwiek innego, a więc istnieje w pewnej samotności pośród innych bytów. Osoba ludzka poniekąd podnosi „do wyższej potęgi" tę strukturę bytu, którą zasada tożsamości przypisuje każdemu bytowi: każdy byt jest sobą i niczym innym. Ta zasada jest prawdziwa par excellence w odniesieniu do osoby, prawdziwa w sensie, w jakim nie jest prawdziwa w odniesieniu do bytu nieosobowego. I jeśli owa zasada wyraża samą formę bytu, czy przynajmniej podstawowy aspekt jego formy, możemy wówczas powiedzieć, że osoba posiada byt dalece bardziej aniżeli jakikolwiek byt nieosobowy.

Stąd zrozumiałe się staje, dlaczego philosophia perennis zawsze ujmowała osobę w kategorii substancji, czy raczej jako posiadającą nieporównywalną substancjalność. „Stanie-w-sobie samej" substancji jest niczym innym, jak aspektem podmiotowości, byciem zakotwiczonym w sobie samej, przynależeniem do siebie samej, o czym właśnie mówiliśmy.

Nie wywoła to zdziwienia, jeśli powiem, że poprawnie rozumiana autonomia osoby ludzkiej jest niczym innym niż ową podmiotowością osoby, niczym innym niż bycie sui iuris et alteri incommunicabilis. Czyż

nie możemy mówić o niewolnictwie, czy o uważaniu osoby za część całości bądź za egzemplarz, jako o wielorakich formach heteronomii?

Występuje również aspekt autonomii, który nie został jeszcze wspomniany, a który odgrywa wielką rolę we wszystkich dyskusjach na temat autonomii. Chodzi mianowicie o wolność osoby. Lecz wolność jest wynikiem tego, co już zostało powiedziane o osobie; wolność mianowicie jest niczym innym, jak sposobem działania, jaki jest właściwy bytowi odznaczającemu się podmiotowością i nieprzekazywalnością osoby. Byt, który podlegałby tylko działaniu i przetrwaniu, lecz nie mógłby działać przez siebie samego w wolności, nie posiadałby bytu w sobie samym, który jest tak charakterystyczny dla osoby, nie tkwiłby w sobie samym, nie mógłby się wyróżniać tak, jak osoby na tle wszystkiego innego. Skoro osoba jest skupiona w sobie samej w sensie bycia sui iuris, może działać przez siebie samą w sensie wolności. Skoro ma radykalnie swój własny byt, może dokonywać radykalnie swoich własnych aktów, to jest aktów wolnych. W zasadzie całkowicie słuszne jest nazywanie heteronomicznymi te czynniki, które uniemożliwiają osobie działanie przez siebie samą.

1.2. SUBIEKTYWISTYCZNE PODEJŚCIE DO AUTONOMII

Ponieważ sami jesteśmy osobami, powinniśmy zapytać, jak doświadczamy od wewnątrz podmiotowości i nieprzekazywalności, które posiadamy jako osoby. Nie chodzi o to, aby każdy z nas stał się przedmiotem dla siebie i jako konkretny byt próbował zweryfikować w sobie to, co zostało powiedziane o osobie w ogólności. Nie; podchodząc subiektywistycznie pozostajemy na tym samym poziomie ogólności; nie mniej aniżeli w podejściu obiektywistycznym naszym celem jest poznanie osoby jako takiej, samej istoty osoby. Mamy na myśli raczej to, że świadomość, jaką mamy o nas samych, wyprzedza uprzedmiotowienie naszej jaźni; jest to świadomość siebie jako podmiotu, a nie przedmiotu. Proponujemy nazywać ją samo-obecnością osoby i odróżniać ją od uprzedmiotowienia siebie, np. w opisywaniu komuś naszego życia wewnętrznego. Ubogacimy rozumienie autonomii osoby, jeśli odnajdziemy ją w naszej samo-obecności, innymi słowy, jeśli odnajdziemy ją subiektywnie.

Nasza samo-obecność może być słaba, jak w stanie nieuwagi i wewnętrznego rozproszenia lub kiedy z łatwością poddajemy się różnym wpływom zewnętrznym. Gdy jesteśmy – jak z ekspresją mówi Max Scheler – „ekstatycznie zagubieni w rzeczach", biernie im oddani i przez nie opanowani. W tym stanie poważnie zredukowanej samo-obecności właściwie nie doświadczamy w nas bardzo mocno naszej podmiotowości i nieprzekazywalności ani naszej władzy działania przez siebie samych. Lecz możemy odzyskać siebie, scalić siebie, „przyjść do siebie", co jest niczym innym, jak wzmocnieniem swojej samo-obecności. Skupienie polega po prostu na pozyskaniu siebie z rozpro-

szenia w wielu rzeczach; dojściu do „przebywania z sobą samym", zajęciu pozycji ponad światem i odzyskaniu naszej zdolności determinowania siebie wobec niego, zamiast być przezeń determinowanym. Jest jasne, że im mocniejsza jest nasza samo-obecność, tym bardziej przeżywamy jako osoby i tym bardziej doświadczamy od wewnątrz podmiotowości i nieprzekazywalności, które fundują naszą autonomię jako osób.

W skupionej samo-obecności doświadczam mojej podmiotowości, przeżywam moje samo-posiadanie, aktualizuję mój byt tkwiący we mnie samym. Mówi się o „wewnętrzności" osoby, która przebywa z sobą samą: czym jest owa wewnętrzność, jeśli nie doświadczaną, obudzoną, świadomie przeżywaną podmiotowością osoby ludzkiej? Zauważmy ten wspaniały duchowy dystans, jakiego nabieram dochodząc głęboko do samego siebie: czym jest owo nabieranie dystansu, jeśli nie świadomym aktualizowaniem mojego bytu alteri incommunicabilis? Doświadczam tego dystansu jako podstawy ugruntowującej moją wolność, moją władzę działania przez siebie samego; pozostawania w sobie i bycia ponad rzeczami, wobec których doświadczam uwolnienia się od ich manipulującego panowania i odzyskania mojej zdolności samodeterminowania się w stosunku do nich. A przychodząc do siebie samego, czyż nie odzyskuję siebie z anonimowego w pewnym sensie sposobu bycia i czyż nie budzę mojej niepowtarzalności jako osoba?

Analiza subiektywistyczna zbiega się tedy całkowicie z obiektywistyczną. Nasze rozumienie autonomii, czyli podmiotowości, zgodnie z aksjomatem: persona est sui iuris et alteri incommunicabilis, ubogaca się, stając się w pewnym sensie bardziej konkretne dzięki analizie subiektywistycznej.

2. PRZYGODNOŚĆ

Może się wydać, że nasza refleksja na temat autonomii osoby ludzkiej stwarza poważną trudność dla antropologii filozoficznej. Wyda się, że zaprzecza ona przygodności osoby ludzkiej, a więc że zaprzecza niezbitemu faktowi, iż osoba ludzka nie istnieje przez siebie, lecz istnieje przez innego. Lecz jeśli osoba ludzka jest rzeczywiście sui iuris et alteri incommunicabilis, w znaczeniu przed chwilą wyjaśnionym, to wówczas, w jaki sposób może jej brakować istnienia przez siebie samą, czyli istnienia absolutnego? Jak może osoba ludzka należeć do siebie samej, mieć własny byt i działanie przez siebie samą i nadal egzystować mocą innego? Absolutna samo-egzystencja wydaje się dla osoby być naturalnym sposobem egzystencji; w rzeczy samej wydaje się ona być po prostu inną nazwą dla osobowej podmiotowości, wydaje się być niczym innym jak jednym z ekspresywnych sposobów charakteryzowania przynależenia osoby do siebie samej. Czy to, gdy myślimy o poprawnie rozumianej autonomii osoby czy o wewnętrzności, która jest wyrazista w bycie

osobowym, mamy na myśli byt osobowy jako byt absolutny, nie dopuszczając nawet możliwości osoby przygodnej.

Jeśli się zważy, że „inny", poprzez którego osoba ludzka egzystuje, jest Bogiem – co obecnie po prostu zakładamy, zanim przedstawimy dalej argument za tą tezą – wówczas antynomia podmiotowości i przygodności jawi się jako jeszcze silniejsza. Staje się ona teraz antynomią, która czasami bywa wyrażana w kategoriach „autonomii" i „heteronomii". Istniejąc bowiem przez Boga, należymy do Niego. Lecz jak możemy należeć do siebie samych w sensie mocnym, stwierdzonym powyżej, i jednocześnie należeć do kogoś, przez kogo istniejemy? Jak możemy być s u i   i u r i s, lecz jednocześnie a l t e r i s   i u r i s?

Są dwa sposoby rozwiązywania tej rzekomej antynomii. Jeden z nich może poświęcić przygodność na rzecz autonomii, można powiedzieć, że osoba niezaprzeczalnie posiada autonomię, o której była mowa, i że dlatego osoba ludzka nie jest przygodna, lecz jest absolutna; można odrzucić w imię i ze względu na osobową autonomię jakąkolwiek zależność od Boga. Jest faktem dobrze znanym, że wielu nowożytnych myślicieli odrzuciło Boga dokładnie na takim antropologiczno-personalistycznym gruncie. Inny sposób rozwiązywania antynomii jest poświęceniem autonomii na rzecz przygodności, a więc zarzuca się wszelkie stwierdzenia dotyczące osobowej podmiotowości, upatrując w nich być może bezbożną samo-asercję człowieka.

Zamierzamy podważyć tezę wspólnie utrzymywaną przez tych, którzy odrzucają autonomię w imię przygodności, oraz przez tych, którzy odrzucają przygodność w imię autonomii, mianowicie tezę, że zachodzi fundamentalny antagonizm pomiędzy autonomią a przygodnością, a zwłaszcza autonomią a egzystowaniem przez Boga (teonomia). W ten oto sposób wynik naszej analizy, jeśli uda nam się go wyartykułować, będzie stanowił krytykę zarówno pewnych autorów religijnych, jak i pewnych autorów ateistycznych.

Uwyraźniliśmy obecnie, że zarówno autonomia osoby ludzkiej (w sensie przedstawionym), jak i jej przygodność są nieobalalnymi faktami dotyczącymi osoby. Ktokolwiek poświęcałby jeden z nich na rzecz drugiego, znalazłby się w potrzasku kłamstwa, w trudnej intelektualnie sytuacji zaprzeczenia temu, co niezaprzeczalnie jest dane. „Sto tysięcy trudności nie usprawiedliwia jednej wątpliwości" – powiedział Newman. Musimy ująć wszystkie aspekty osoby ludzkiej, zanim przystąpimy do wyjaśnienia ich jedności. Jeśli nawet niezbyt łatwo dostrzegamy, jak podmiotowość i przygodność mogą tworzyć jedność czy nawet, jak są koherentne, musimy je rozpoznać, gdy są niezaprzeczalnie dane. Powinniśmy raczej obyć się bez pożądanego wyjaśnienia, aniżeli pozwolić na niedostrzeżenie pewnych realnych aspektów osoby ludzkiej.

Powiedzieliśmy już wszystko, co zamierzaliśmy powiedzieć na temat niezaprzeczalnego poznania autonomii osoby ludzkiej; uzupełnijmy teraz to o równie niezaprzeczalne poznanie przygodności osoby. Proponujemy uczynić

to oferując krótką refleksję na temat czasowości osoby ludzkiej i przygodności przez nią implikowanej. Chcielibyśmy również tu postąpić tak, jak uczyniliśmy to powyżej, a mianowicie koordynując analizę obiektywistyczną i subiektywistyczną.

1. Skupmy się na fakcie, że każda osoba ludzka trwa w czasie. To trwanie implikuje radykalne ograniczenie przynależenia osoby do siebie samej. W tej mierze, w jakiej jej byt należy do przeszłości i już go nie ma, osoba nie posiada siebie w pełni; i w tej mierze, w jakiej jej byt jest przyszły i jeszcze go nie ma, osoba w pełni nie posiada siebie. W ten oto sposób żyje ona mając byt w wielkiej mierze na zewnątrz siebie: „esse autem nostrum habet aliquid sui extra se", jak mówi św. Tomasz z Akwinu (In I Sent., d. 8, q. 1, a. 1), kiedy mówi o czasowości ludzkiej egzystencji. Byt absolutny nie mógłby istnieć w ten sposób; nie może on stale tracić swego bytu, stale nań wyczekiwać, istnieć w pewnym sensie poza sobą i nadal być w stopniu najwyższym bytem w sobie samym przez to, że istnieje przez siebie. Czasowe trwanie osoby ludzkiej pokazuje, że osoba ludzka z całą swoją autonomią nie istnieje przez siebie i że musi istnieć przygodnie.

2. W stanie osłabienia samo-obecności, osoba ludzka zazwyczaj żyje jedynie w ciągle zanikającej teraźniejszości, w momencie, który zaledwie jest tu oto obecny, zanim minie. Skupiając siebie i przychodząc do siebie, osoba może „poszerzyć" moment teraźniejszy, w którym żyje, może posiąść teraźniejszość rozszerzoną. W ten sposób osiąga pewną przewagę nad strumieniem czasu i opiera się jego dezintegrującemu działaniu.

Gdyby osoba ludzka mogła kontynuować to, co zaczyna w skupianiu siebie, i mogła podnieść swoją samo-obecność do najwyższej możliwej potęgi oraz przeżyć najwyższy stan skupienia, wówczas jej teraźniejszość rozszerzałaby się aż do wchłonięcia przeszłości i przyszłości, a jej sposób trwania przeszedłby wieczną samo-obecność, która należy do Boga. Lecz oczywiście jest to niemożliwe; najsilniejsze skupienie daje nam jedynie małą wysepkę teraźniejszości. I tak doświadczamy siebie jako nieodzownie ogarniętych przez przeszłość i przyszłość, jako nieodzownie egzystujących poza sobą i stąd jako egzystujących w sposób przygodny.

Oczywiście, znacznie więcej należałoby powiedzieć zarówno w trybie obiektywistycznym, jak i subiektywistycznym o przygodności osoby ludzkiej. Lecz chyba powiedzieliśmy już wystarczająco wiele, by pokazać, że przygodność jest niezaprzeczalnie dana jako fakt dotyczący osoby ludzkiej i nie mniej dana aniżeli jej autonomia.

A zatem: człowiek istnieje jako osoba, lecz istnieje przygodnie. Nie może być dłużej przedmiotem dyskusji to, czy przygodne osoby są możliwe; muszą być możliwe, skoro widzimy, że my sami jesteśmy osobami przygodnymi. Lecz pytaniem pozostaje: jak jest to możliwe, że istnieje byt z autonomią

osobowej podmiotowości i jednocześnie całkowicie zależny, przygodny i teonomiczny?

3. JEDNOŚĆ AUTONOMII I TEONOMII

Zaczynamy rozumieć jakoś jedność podmiotowości i przygodności w osobie ludzkiej, jeśli uwzględniamy logikę, według której przygodność ochrania autonomię. Jeżeli osoba ludzka byłaby absolutna, wówczas każda jednostka ludzka nieuchronnie zostałaby zredukowana do statusu zwykłej części. Powodem tego jest po prostu to, że Byt Absolutny może być tylko jeden, o czym wiedzieli już Platon i Arystoteles i jak się powszechnie przyjmuje. Skoro nie istnieje jedynie jedna osoba ludzka, lecz raczej ich wielość, i skoro Byt Absolutny może być tylko jeden, moglibyśmy utożsamić osoby ludzkie z Bytem Absolutnym, czyniąc je częściami jednego bytu; lecz jak widzieliśmy, istoty ludzkie jako części zostają zniesione jako osoby. Lecz jeżeli osoby ludzkie zostają rozpoznane jako przygodne, nie zachodzi problem w związku z ich mnogością; nic nas nie zmusza do czynienia ich częściami jakiejkolwiek totalności; możemy przyznać im miejsce, jakiego potrzebują do bycia autonomicznymi osobami.

Ten argument bierze przygodność w sensie nie egzystowania przez siebie samego, a więc egzystowania przez Boga. Wydawałoby się, że gdybyśmy mieli do czynienia z przygodnością w mocniejszym znaczeniu, trudniej byłoby znaleźć jakąś jedność podmiotowości i przygodności w osobie ludzkiej: faktycznie jednak ukażemy teraz daleko bardziej „wewnętrzną" jedność tych obydwu metafizycznych momentów, aniżeli było to możliwe w obecnej dyskusji.

Również tutaj podejdziemy do problemu najpierw bardziej obiektywistycznie, a potem bardziej subiektywistycznie.

1. Na początku dziennika Kierkegaarda z roku 1852 znajdujemy tę niezwykle głęboką myśl: „Największym dobrem, które może być uczynione jakiemuś bytowi, większym niż jakikolwiek cel, dla którego może być stworzony, jest uczynić go wolnym. Aby możliwe było to uczynić, wszechmoc jest konieczna. Zabrzmi to zagadkowo, skoro wszechmoc ze wszystkich rzeczy, tak przynajmniej wydawałoby się, powinna rzeczy uzależniać. Ale jeśli pojmiemy wszechmoc poprawnie, wówczas jest jasne, że musi mieć ona jakość cofania siebie samej w przejawianiu swojej wszechwładności tak, że skutki czynu wszechmogącego mogą być niezależne. Oto dlaczego człowiek nie może stworzyć drugiego człowieka całkowicie wolnym, ponieważ ten, kto ma władzę, jest w niej uwięziony i skutkiem tego powoduje zawsze fałszywą relację wobec tego, którego pragnie uwolnić. Oto dlaczego zachodzi skończona miłość siebie i skończona moc (talent itd.). Tylko wszechmoc może siebie wstrzymać w dawaniu i ta relacja jest niczym innym jak niezależnością otrzy-

mującego. Boża wszechmoc jest dlatego jego dobrocią. Gdyż dobroć oznacza dawanie absolutne, i to w taki sposób, że wycofując się stopniowo dający czyni otrzymującego niezależnym. Z mocy skończonej pochodzi tylko zależność, a jedynie wszechmoc może uczynić coś niezależnym, może stworzyć z niczego coś, co trwa w sobie, ponieważ wszechmoc zawsze wycofuje się. [...] Jest to nędzny i ziemski obraz dialektyki rzeczy, gdy mówi się, że staje się ona większa proporcjonalnie do tego, jak przymusza i uzależnia rzeczy. Bliższy był prawdy Sokrates; sztuka używania władzy, to czynienie wolnym. Lecz tylko wszechmoc może to uczynić prawdziwie".

Kierkegaard zdaje się uważać, jeśli wolno go tak interpretować, że jeśli byt, poprzez który człowiek istnieje, byłby bytem skończonym, człowiek byłby związany nazbyt blisko z tym bytem i byłby pozbawiony osiągnięcia autonomii podmiotowości osobowej. Byt skończony mógłby jedynie udzielić bytu powodowany jakąś potrzebą i sam wzrastałby przez udzielenie bytu. Stąd potrzebowałby tego, którego byt ustanawia, nawet jeśli prawdziwie go kocha. Oznacza to, że istoty ludzkie nie tylko byłyby zależne od przyczyny skończonej, lecz że również ona w pewnym sensie zależałaby od nich. Jest to ta zależność przyczyny skończonej od nich, jeśli rozumiem Kierkegaarda, która związałaby ich ze sobą tak, że pozbawiłaby ich bycia osobami. Tylko Bóg, który może przekazać byt nie potrzebując tego, co stwarza, może pozwolić swoim stworzeniom stać się autonomicznymi osobami. Tylko Bóg posiada wewnętrzną wolność i szczodrość obdarowania bytem, który raz udzielony, może tkwić w sobie i istnieć w formie osoby.

Wydaje się, rozważając zagadnienie abstrakcyjnie, że wielkość Boga zagraża człowiekowi przytłoczeniem i wygaszeniem jego osobowej autonomii, jeśli człowiek musi istnieć dzięki Niemu. W rzeczy samej jedynie przyczyna skończona mogłaby zagrozić człowiekowi jako osobie, nie zaś nieskończony Bóg, który jedynie może zagwarantować ludzki byt osoby. Nie poprzestajemy tedy na przeciwstawieniu autonomii i teonomii i usiłujemy pokazać dialektyczną relację pomiędzy nimi, a zwłaszcza pokazać, jak teonomia gwarantuje autonomię.

2. W celu subiektywistycznego pogłębienia tej intuicji Kierkegaarda powróćmy do doświadczenia sumienia, doświadczenia bycia związanym do uczynienia lub zaniechania czegoś.

Załóżmy najpierw, że jestem sam z moim sumieniem: rozumiem, dlaczego wiążę się uczynić lub zaniechać czegoś, i rozumiejąc to, czynię to moim własnym, internalizuję to; i jednocześnie rozumiem, jak moja własna integralność jest związana z moją powinnością moralną i że mogę pozostać jako nienaruszony, jako osoba, tylko czyniąc to, co rozpoznaję jako rzecz słuszną. Moją subiektywność można by scharakteryzować następująco: jestem żywy jako osoba, obecny dla siebie samego, świadomy mego tkwienia w sobie samym i mojej władzy działania przez siebie samego. Przyjmijmy teraz, że

moje doświadczenie sumienia zmienia się i że odczuwam wyciąganie mnie z siebie samego, że staję się świadomy bycia odpowiedzialnym wobec czegoś ponad mną. Rozumiem tak, jak przedtem, dlaczego powinienem uczynić to, co powinienem, lecz pojawia się zewnętrzna sankcja moralnej powinności. Przyjmijmy, że moje doświadczenie sumienia rozwija się dalej do punktu, w którym staję się świadomy odpowiedzialności przed kimś i że doświadczam tego kogoś, jako odznaczającego się autorytetem i sprawiedliwością taką, że może ona należeć tylko do Boga. Obecnie znajduję się sam przed Bogiem w sumieniu. Powinność moralna staje się spotencjalizowana, staje się imperatywem. Czy to zadaje gwałt mojej podmiotowości? Wcale nie; przeżywam bycie osobą w zupełnie nowy sposób; jako osoba „przyspieszam", stając się bardziej głęboko obecny dla siebie samego. Doświadczam niespodziewanie mojego przynależenia do siebie samego. Doświadczam niespodziewanej głębi mojego przynależenia do siebie, bytu udzielonego mnie samemu, mojej władzy działania przez siebie. Spotkanie z Bogiem w sumieniu zasila mnie jako osobę, porusza głębię mojej podmiotowości i ożywia mnie jako osobę, jakbym przedtem w ogóle nie żył rzeczywiście.

To spotkanie z Bogiem nie jest uciskiem, lecz wyzwoleniem dla mnie jako osoby. Mogłoby się wydawać, rozważając zagadnienie abstrakcyjnie, że nie ma nic tak destruktywnego dla mojej autonomii jak Boski imperatyw, który mógłby być doświadczany przeze mnie tylko jako przymus. Lecz niezaprzeczalnym faktem naszego moralnego i religijnego doświadczenia jest, iż – zrozumiawszy istotę wewnętrznego związania sumienia – rozumiem zarazem, że imperatyw nie ma nic z przymusu, lecz raczej poddaje mnie Bogu w taki sposób, że ożywia mnie jako osobę. Możemy dodać jeszcze, że gdyby Bóg sumienia został zastąpiony jakimś skończonym autorytetem ludzkim, człowiek musiałby podlegać przymusowi w swoim sumieniu; tylko nieskończony autorytet Boga może wiązać absolutnie bez wywierania przymusu.

Czy nie wydaje się racjonalne upatrywanie związku pomiędzy owym moralnym poddaniem się Bogu w sumieniu a naszą metafizyczną zależnością od Boga jako Stwórcy? Czyż nie jest racjonalne myśleć, że mogę być moralnie podległy Bogu w sumieniu tylko dlatego, że istnieję przez Niego? Zaiste, czyż nie jest racjonalne uważać, że doświadczam czegoś z mego istnienia przez Boga w słyszeniu Bożego imperatywu w sumieniu i że doświadczam, jak Bóg może udzielić bytu bez redukowania stworzenia do całkowitej zależności, kiedy jestem związany w sumieniu nie ulegając przymusowi? Wydaje się, że każdy, kto doświadcza jakoś religijnego wymiaru sumienia, nie może nie doświadczać od wewnątrz subiektywnie dialektyki autonomii i teonomii, o której mówi Kierkegaard.

Nie zaprzeczamy, że istnieją interpretacje sposobów bycia w relacji do Boga, które rzeczywiście negują autonomię i podmiotowość osoby ludzkiej.

Jeśli, na przykład, osoba ludzka zostałaby pojęta panteistycznie jako część Boga, będąca w stosunku do Boga jak kropla do oceanu, wówczas czło-

wiek zostałby zniszczony naprawdę jako osoba. Nie ma dialektyki, która mogłaby możliwie pogodzić bycie częścią z personalnością osoby. Ale to nie znaczy, że człowiek musi być absolutnie niezależny od Boga, by być osobą. Człowiek może istnieć przez Boga nie będąc pokrzywdzony jako osoba. W istocie uwzględniając jego przygodność, człowiek musi istnieć bezpośrednio wobec Boga i przez Boga (a nie przez jakiekolwiek skończone stworzenie) – o ile ma istnieć jako osoba.

Tłum. *Ks. Alfred Wierzbicki*